

M A R

M A R T I N L U T H E R

LATEINISCH-DEUTSCHE STUDIENAUSGABE

T I N

BAND 1

L U T

H E R

M A R T I N L U T H E R

LATEINISCH-DEUTSCHE STUDIENAUSGABE

M A R T I N L U T H E R

LATEINISCH-DEUTSCHE STUDIENAUSGABE

Herausgegeben von

Wilfried Härle, Johannes Schilling und Günther Wartenberg

unter Mitarbeit von Michael Beyer

M A R T I N L U T H E R
LATEINISCH-DEUTSCHE STUDIENAUSGABE

BAND 1

DER MENSCH VOR GOTT

*Unter Mitarbeit von Michael Beyer
herausgegeben und eingeleitet von
Wilfried Härle*



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Die Drucklegung des Werkes wurde unterstützt durch

- die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD)
- die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD)
- die Union Evangelischer Kirchen in der EKD (UEK)
- die Luther-Gesellschaft e. V.

Zitiervorschlag für diese Ausgabe: LDStA

Die Deutsche Bibliothek – Bibliographische Information

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2006 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Leipzig

Alle Rechte vorbehalten

Printed in Germany · H 6909

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

Cover und Layout: Kai-Michael Gustmann

Satz: Evangelische Verlagsanstalt GmbH

Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 3-374-02239-1 (Bd. 1); 3-374-02242-1 (Gesamtwerk Bde. 1-3)

www.eva-leipzig.de

VORWORT DER HERAUSGEBER

Der erste Impuls für diese zweisprachige Studienausgabe zu den lateinischen Hauptschriften Martin Luthers entstand im Jahre 1999. Auf Anregung von Professor Rüdiger Bubner fand in Heidelberg ein Oberseminar zur Frage nach dem freien oder unfreien Willen bei Erasmus und Luther statt, an dem sich auch die Professoren Micha Brumlik, Wilfried Härle und Christoph Schwöbel beteiligten. Während der Vorbereitung stellte sich die Frage nach lateinisch-deutschen Studienausgaben der beiden Autoren. Bei Erasmus gab es kein Problem, aber mit einer zweisprachigen Ausgabe von ‚De servo arbitrio‘ konnten die Theologen nicht dienen. So blieb nur das mühsame Geschäft, eine lateinische Ausgabe und eine deutsche Übersetzung zu kopieren, zusammenzustückeln, erneut zu kopieren und binden zu lassen – kein sehr überzeugender Auftritt. Zum Glück schnitt Luther beim inhaltlichen Vergleich mit Erasmus deutlich besser ab.

Damals reifte bei den beteiligten Theologen der Plan, Luthers lateinische Hauptschriften – mit Ausnahme der Vorlesungen – zu sichten, thematisch zu ordnen und in einer zunächst auf vier, später auf drei Bände angelegten zweisprachigen Studienausgabe zu publizieren.

Als exzellenter Kenner der reformatorischen Theologiegeschichte konnte seinerzeit Professor Theodor Mahlmann gewonnen werden, der sich von Anfang an mit großem Einsatz an der Entwicklung dieser Studienausgabe beteiligte und ihr schließlich auch bis zur Korrektur der lateinischen Texte und zur Überprüfung der deutschen Übersetzungen dieses ersten Bandes die Treue gehalten und unschätzbare Dienste erwiesen hat.

Nachdem das Konzept der thematisch aufgebauten Bände feststand, konnten – dankenswerterweise ohne allzu großen Aufwand – die Evangelische Kirche in Deutschland, die Evangelische Kirche der Union (jetzt: Union Evangelischer Kirchen) sowie die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche für die finanzielle Unterstützung des Vorhabens gewonnen werden. Nur so wurde es überhaupt möglich, eine solche Studienausgabe zu einem günstigen, für Studierende bezahlbaren Preis zu veröffentlichen. Inzwischen hat sich auch die Luther-Gesellschaft mit einer namhaften Summe an der Finanzierung beteiligt. Für all diese Druckkostenzuschüsse sei hiermit sehr herzlich gedankt.

Bei dem Versuch, für die Studienausgabe gute, leicht verwendbare lateinische Textvorlagen zu beschaffen, stellten sich Schwierigkeiten

ein, die schließlich dadurch behoben werden konnten, dass die Ausgabe bei der Evangelischen Verlagsanstalt in Leipzig ihre verlegerische Heimat fand. Damit standen die Textvorlagen der Martin Luther-Studienausgabe zur Verfügung – jedenfalls soweit die benötigten Texte dort erschienen waren.

In diesen Zeitraum fiel auch die Entscheidung der beiden ursprünglichen Mitherausgeber, Mahlmann und Schwöbel, sich als Bandherausgeber wegen anderweitiger Verpflichtungen zurückzuziehen, wohl aber das gemeinsam erarbeitete Konzept einem neuen Herausgeberkreis zur Verfügung zu stellen.

In den Jahren 2002 und 2003 traten Professor Günther Wartenberg, Leipzig, und Professor Johannes Schilling, Kiel, als Mitherausgeber in die Ausgabe ein. Herr Dr. Michael Beyer, Leipzig, wurde als Mitarbeiter für die Erstellung und Bearbeitung lateinischer Textvorlagen gewonnen. Vorübergehend beteiligte sich auch Professor Helmar Junghans, Leipzig, an den Vorarbeiten zu diesem Projekt.

Es war und ist ein Glücksfall für das ganze Unternehmen, dass wir in Frau Dr. Annette Weidhas eine ebenso kompetente wie engagierte Partnerin in der Evangelischen Verlagsanstalt gefunden haben, die mit großem Geschick und einer unnachahmlichen Mischung aus Geduld, Beharrlichkeit und Forcierung ganz wesentlich zum Gelingen dieses Unternehmens beitrug.

Dank gebührt zudem Frau Bettine Reichelt, Frau Elisabeth Neijenhuis, Herrn Alexander Wieckowski, Herrn Jonathan Bergau, Herrn Heinrich Löber und Herrn Johannes Träger, die die Texte der Ausgabe in ihren verschiedenen Erarbeitungsstadien Korrektur gelesen haben.

Der vorliegende erste Band der dreibändigen lateinisch-deutschen Luther-Studienausgabe enthält Disputationen und Schriften zum Thema ‚Der Mensch vor Gott‘. Band 2 enthält Texte zum Thema ‚Christusglaube und Rechtfertigung‘. Band 3 trägt den Titel ‚Kirche und Ämter‘.

Die so thematisch zusammengestellten, in sich chronologisch aufgebauten Bände eignen sich vor allem als Textgrundlage für Seminare und Übungen, in denen einerseits den nachlassenden Lateinkenntnissen Rechnung getragen, andererseits aber daraus nicht die Konsequenz gezogen wird, auf das Studium der Klassiker in der Ursprache zu verzichten. Darüber hinaus ermöglichen diese Bände theologische Bildungsarbeit durch eigenständige Lektüre und bieten damit die Chance, die theologische Entwicklung und die systematische Kohärenz des Wittenberger Reformators konzentriert zu studieren.

Den Zwecken einer zweisprachigen Studienausgabe entsprechend wurde einerseits bei den lateinischen Texten der Anmerkungsapparat

auf die für das Verstehen unverzichtbaren Erklärungen und Quellenverweise reduziert, andererseits bei den Übersetzungen ein anhand der Quelle leicht überprüfbarer, verständlicher Text angestrebt. Mit den inhaltlichen Schwerpunkten der Bände beschäftigt sich jeweils eine vom zuständigen Bandherausgeber verfasste Einleitung, die zugleich die thematischen Zusammenhänge zwischen den einzelnen Schriften sichtbar machen soll.

Mit der Veröffentlichung dieser zweisprachigen Luther-Studienausgabe verbinden Herausgeber und Verlag die Hoffnung, dass durch die Arbeit an diesen Quellen das Verständnis der für die evangelische Kirche und die Theologie grundlegenden Schriften Martin Luthers erheblich verbreitert und vertieft werden kann. Hinter dieser Hoffnung steht die Überzeugung, dass Luther nicht nur ‚seiner‘ Kirche, sondern der Christenheit und der Menschheit insgesamt bleibend Gültiges, weil Wahres, zu sagen hat.

Heidelberg/Kiel/Leipzig, den 10. November 2005

Wilfried Härle Johannes Schilling Günther Wartenberg

INHALT

Einleitung	XI
Zur Gestaltung der lateinischen Texte	XLIII
Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia disputata / Disputationsfrage über die Kräfte und den Willen des Menschen ohne Gnade (1516)	1
Übersetzung: Wilfried Härle	
Disputatio contra scholasticam theologiam / Disputation gegen die scholastische Theologie (1517)	19
Übersetzung: Wilfried Härle	
Disputatio Heidelbergae habita/Heidelberger Disputation (1518)	35
Übersetzung: Wilfried Härle	
Assertio omnium articulorum Martini Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum / Wahrheitsbekräftigung aller Artikel Martin Luthers, die von der jüngsten Bulle Leos X. verdammt worden sind (1520)	71
Übersetzung: Sibylle Rolf	
De servo arbitrio /Vom unfreien Willensvermögen (1525)	219
Übersetzung: Athina Lexutt	
Disputatio D. Martini Lutheri de homine / Disputation D. Martin Luthers über den Menschen (1536)	663
Übersetzung: Wilfried Härle	
Abkürzungen	671
Werkübersicht	673

Die lateinischen Textvorlagen verantwortet Michael Beyer.

EINLEITUNG

Ganz am Ende von ‚De servo arbitrio‘ spricht Martin Luther (1483–1546) seinen Widerpart Erasmus von Rotterdam (ca. 1466–1536) noch einmal direkt an – diesmal frei von Ironie, Polemik, Zorn oder Empörung. Er schreibt: „Dann lobe und preise ich dich auch deswegen außerordentlich, dass du als einziger von allen die Sache selbst angegangen bist, das heißt: den Inbegriff der Verhandlung, und mich nicht ermüdest mit jenen nebensächlichen Verhandlungen über das Papsttum, das Fegfeuer, den Ablass und ähnliche Verhandlungsgegenstände – oder vielmehr: dummes Zeug –, mit denen mich bisher fast alle vergeblich verfolgt haben. Nur du allein hast den Dreh- und Angelpunkt der Dinge gesehen und den Hauptpunkt selbst angegriffen, wofür ich dir von Herzen Dank sage.“¹

Diese Sätze besagen nicht etwa, dass Luther nun am Ende der Auseinandersetzung seine Kritik an Erasmus sachlich zurücknahm oder auch nur abmilderte. Im Gegenteil: Wenige Sätze später heißt es: „Dass du diesem unserem Fall gewachsen wärest, hat Gott noch nicht gewollt und nicht gegeben. Ich bitte dich, du wollest das als mit keiner Anmaßung gesagt verstehen. Ich bete aber darum, der Herr möge dich bald in dieser Sache mir so überlegen machen, wie du mir in allem anderen überlegen bist.“²

Die zitierten Aussagen Luthers zeigen Zweierlei, das von großer Bedeutung ist: einerseits, worin nach Luthers eigener Auffassung das Zentrum der Kontroverse mit der römischen Kirche – aber auch mit den sog. Schwärmern – nicht zu suchen ist, nämlich in der Lehre vom Papsttum, vom Fegfeuer und vom Ablass, und sie zeigen andererseits, dass nach Luthers Auffassung der Dreh- und Angelpunkt der Auseinandersetzung in der Frage nach der Entscheidungsfreiheit und der Kraft des menschlichen Willens liegt.³

¹ S. u. 659,8–16.

² S. u. 659,29–34.

³ Dieser thematischen Gewichtung entspricht dann auch der energisch-selbstbewusste Schluss von ‚De servo arbitrio‘: „Ich aber habe ... in diesem Buch ... die Wahrheit bezeugt, und ich bezeuge die Wahrheit. Und ich will keinem das Urteil überlassen [wie Erasmus das will], sondern ich rate allen an, Gehorsam zu leisten. Der Herr aber, um dessen Sache es sich handelt, möge dich erleuchten und zu einem Gefäß zu seiner Ehre und zu seinem Ruhm machen. Amen.“ (s. u. 661,3–9) Ebenso

Bevor ich auf die dabei vorausgesetzte ‚Diatriben‘ des Erasmus von 1524 und Luthers Entgegnung in ‚De servo arbitrio‘ (von 1525) eingehe, ist zunächst ein Blick in die Frühzeit von Luthers theologischer Entwicklung seit dem Jahr 1516 angezeigt, wobei eine der Leitfragen lautet: Wird auch dort schon der ‚Dreh- und Angelpunkt‘ erkennbar, von dem Luther 1525 spricht?⁴

Der erste in diesem Band veröffentlichte Text befasst sich in Form von erläuterten Thesen und Zusätzen mit der Disputationsfrage, ob der zum Bild Gottes erschaffene Mensch aus seinen natürlichen Kräften die Gebote Gottes halten oder irgendetwas Gutes tun oder denken und sich mit Hilfe der Gnade Verdienste erwerben könne.⁵ Über diese Frage wurde am 25. September 1516 anlässlich der Promotion von Bartholomäus Bernhardi aus Feldkirch (1487–1551) zum Sententiar⁶ unter dem

passt dazu Luthers Selbsteinschätzung (WA Br 8,99,7 f. [Nr. 3162]) von ‚De servo arbitrio‘ als seine – neben den Katechismen – wichtigste theologische Schrift.

⁴ Schon 1987 hat Eilert Herms auf die Bedeutung dieses größeren Zusammenhangs für das angemessene Verständnis von ‚De servo arbitrio‘ hingewiesen: „Zunächst muss ich vor einer isolierten Beschäftigung mit Luthers Streitschrift ‚De Servo Arbitrio‘ gegen Erasmus warnen. Diese Schrift ist nur das letzte große Dokument einer viel älteren Auseinandersetzung, die bis in die Grundlegungsphase von Luthers Theologie zurückgreift und einen in sich einheitlichen Zusammenhang von Überlegungen und Einsichten darstellt: Es war nichts anderes als die durch persönliche Erfahrung motivierte und dann für seine eigene Theologie schlechthin grundlegende Auseinandersetzung mit der nominalistischen Buß- und Gnadenlehre sowie mit deren anthropologischen Implikationen, die Luther ursprünglich dazu veranlasste, eine in augustinischer Tradition stehende Lehre – eben die Lehre vom unfreien Willen – mit neuen Akzenten in Erinnerung zu bringen. Luther hat sie zunächst in den Disputationen der Jahre 1516–18 öffentlich vertreten; er hat sie 1520 gegen ihre Verurteilung durch Rom bekräftigt und schließlich 1525 gegen Erasmus verteidigt. Luthers Lehre vom ‚servum arbitrium‘ ist also nicht ein aus Prinzipien deduziertes dogmatisches Theorem, sondern sie ist das Resultat einer ganz wesentlich auf Selbsterfahrung in der damaligen Seelsorgepraxis gestützten Kritik von anthropologischen Theorien und Überzeugungen, die in einer bestimmten theologischen Schulüberlieferung vertreten wurden.“ (Luther und Freud, in: Eilert Herms, *Offenbarung und Glaube*, Tübingen 1992, 104) Der vorliegende Band bietet in kompakter Form das Quellenmaterial, anhand dessen diese These überprüft und nachvollzogen werden kann.

⁵ S. u. 1–17.

⁶ ‚Sententiarus‘ war der akademische Grad in der mittelalterlichen Universität, der zum Verfassen von Sentenzen und Sentenzenkommentaren befähigte. ‚Sentenzen‘ waren wichtige – biblische bzw. theologische – Lehraussagen, die in Sentenzenbüchern systematisch geordnet und zusammengestellt und in Sentenzenkommen-

Vorsitz Luthers disputiert. Bernhardi hatte Luther, der wegen seiner Römerbriefvorlesung von mehreren Seiten angegriffen worden war, zu einer solchen Disputation gedrängt und auch selbst die Thesen formuliert, die freilich inhaltlich – und teilweise auch wörtlich – wesentliche Gedanken aus Luthers Römerbriefvorlesung wiedergeben.⁷

Im Zentrum dieser Disputation steht die auf Röm 8,20 gestützte Aussage, dass der Mensch aus seinen natürlichen Kräften nichts Gutes tut, sondern, weil er selbst als Sünder nichtig geworden ist, auch die Kreaturen, mit denen er umgeht, der Nichtigkeit unterwirft. Ohne die Gnade Gottes hat er keinen freien, sondern einen durch die Sünde geknechteten Willen, der jedoch dem Bösen nicht widerwillig, sondern willentlich dient. Alles Gute, das im Leben eines Menschen geschieht, ist deswegen das Werk der Gnade Gottes und verdankt sich nicht der Unterstützung durch die Heiligen.

Charakteristisch für diese Thesen und Zusätze, mittels deren die Disputationsfrage insgesamt verneint wird, ist die Beweisführung, die sich einerseits und vor allem auf Bibelaussagen, andererseits auf die antipelagianischen Schriften von Augustinus (354–430) stützt und von da aus die Gnadenlehre der Scholastik, insbesondere die Gabriel Biels (ca. 1413/14–1495), scharf kritisiert.

Die Rezeption dieser Disputationsthese – vor allem in Wittenberg und Erfurt – führte in der Folgezeit zu einer verstärkten Aufmerksamkeit für Augustinus als Verfasser der antipelagianischen Schriften, durch deren Lektüre z. B. Nikolaus von Amsdorf (1483–1565) und Andreas Bodenstein aus Karlstadt (1486–1541) für die Sache der Reformation gewonnen wurden. Thematisch zeigt sich schon hier als ein Dreh- und Angelpunkt die Frage nach dem freien Willen⁸ des Menschen und nach dem, was dieser Wille ohne die Gnade vermag, nämlich: nichts Gutes. Dieselbe thematische Stoßrichtung hat die große – aus 100 Thesen beste-

turen umfassend ausgelegt wurden. Besonders bekannt und wirkmächtig waren die vier Sentenzenbücher des Petrus Lombardus (um 1095–1160). Vgl. hierzu den Art. ‚Sentenzen, Sentenzenkommentare‘ von Ruedi Imbach, in: LThK³ Bd. 9 (2000), 467–471.

⁷ Vgl. hierzu StA 1,153 sowie Martin Brecht, Martin Luther, Bd. 1, Stuttgart 1990, 165 f.

⁸ Einschlägig hierfür ist vor allem der erste Zusatz zur zweiten These (s. u. 8 f.), wobei Luther bzw. Bernhardi für ‚Wille‘ den Begriff ‚voluntas‘, in Augustinuszeiten hingegen in der Regel den Begriff ‚arbitrium‘ verwenden. Dort, wo der Text der Disputation selbst den Begriff ‚arbitrium‘ gebraucht (im zweiten Zusatz zur dritten These), ist ‚arbitrium‘ nicht mit ‚Willensvermögen‘ zu übersetzen, sondern eher mit ‚Willkür‘, ‚Gutdünken‘ oder ‚Belieben‘.

hende – Disputation gegen die scholastische Theologie,⁹ deren Thesen Luther selbst verfasst hat und die von Franz Günther aus Nordhausen († 1528) am 4. September 1517 verteidigt wurden.

Schon von der ersten These an wird deutlich, welches Gewicht für Luther Augustinus – und zwar nicht als sein Ordenspatron, sondern als authentischer Ausleger der Heiligen Schrift¹⁰ – gewonnen hat. Was man nach Luthers Auffassung durch Augustinus von der Bibel lernen kann, ist die Einsicht, dass der Mensch von sich aus, das heißt ohne das Wirken der Gnade Gottes, das von Gott gebotene Gute nicht tun kann, sondern notwendigerweise dem Willen Gottes widerspricht, also Böses tut. Hinter dieser paulinisch-augustinisch-lutherischen These stehen zwei Überzeugungen: einerseits, dass der Mensch in der gefallenen Welt von Natur aus nicht gut, sondern böse ist, andererseits, dass er sich nicht von sich aus vom Bösen ab- und dem Guten zuwenden kann. Die gegenteilige Auffassung sieht Luther in der scholastischen Theologie – vor allem bei Gabriel Biel und Johannes Duns Scotus (ca. 1265–1308) – vielfältig vertreten. Dahinter steht freilich für Luther der unheilvolle Einfluss der Philosophie des Aristoteles (385–322 v. Chr.) auf die hoch- und spätmittelalterliche Theologie. Der Hauptpunkt seiner Kritik ist die in These 42 kritisierte aristotelische Auffassung, der Mensch würde dadurch gerecht, dass er gerecht handle.¹¹ Weil die aristotelische Gegenmeinung für die spätmittelalterliche Theologie, und zwar sowohl für die Soteriologie als auch für die Ethik, grundlegende Bedeutung erlangt hat, setzt Luther der allgemeinen Auffassung, ohne Aristoteles werde man kein Theologe, die dezidierte Antithese entgegen: „Man wird ein Theologe nur, wenn man es ohne Aristoteles wird.“ (These 46) So sehr Luther in Einzelfragen zustimmen kann, so gilt doch wegen dieses grundlegenden Gegensatzes: „Der ganze Aristoteles verhält sich zur Theologie wie die Finsternis zum Licht.“ (These 52)

Angesichts der großen Bedeutung, die Aristoteles seit Albert dem Großen (ca. 1200–1280) und Thomas von Aquin (ca. 1225–1274) für die mittelalterliche Theologie gewonnen hat, ist dies eine Kritik und

⁹ Vgl. dazu StA 1,163 f. sowie Brecht, Martin Luther, Bd. 1, (s. Anm. 7), 170–172; s. u. 19–33.

¹⁰ Siehe dazu WA Br 1,70,17–24.

¹¹ Dies kritisiert Luther auch schon in einem Brief an Georg Spalatin (1484–1545) vom 19. Oktober 1516, in dem er schreibt: „Non enim, ut Aristoteles putat, iusta agendo iusti efficiuntur, nisi simulatorie, sed iusti (ut sic dixerim) fiendo et essendo operantur iusta“ (WA Br 1,70,29–31, dt.: „Wir werden nämlich nicht, wie Aristoteles meint, dadurch gerecht, dass wir gerecht handeln, außer auf heuchlerische Weise, sondern indem wir Gerechte (um es so zu sagen) werden und sind, tun wir

Kampfansage an die gesamte scholastische Theologie. Das genau besagt auch ihr Titel, und so hat sie auch gewirkt.

Die Frage nach dem freien Willen spielt auch in diesen Thesen durchgängig eine entscheidende Rolle. Sie taucht erstmals in These 5 auf in Form des Begehrens (*appetitus*), von dem Luther sagt, dass es gar nicht frei, sondern gefangen bzw. verknechtet sei. Auch in den folgenden Thesen (6–12 sowie 73–81 und 90 f.) spielt die Frage nach dem freien oder geknechteten Willen sowie dem guten oder bösen Willen durchgehend eine entscheidende Rolle, wobei die These, dass der Mensch keinen freien Willen¹² zum Guten habe, durch Verweis auf die Schrift und Augustinus erhärtet wird. Dass diese Einsichten nicht den Charakter von überlieferten Lehrsätzen haben, die je als solche – auch ohne eigene Gewissheit von ihrer Wahrheit – zu akzeptieren und zu tradieren wären, sondern dass es sich dabei um Glaubensaussagen handelt, die in der eigenen Lebenserfahrung erlitten und erhärtet wurden, geht aus diesen Thesen noch nicht, aus späteren Texten aber klar hervor.

Zwischen dem Herbst 1517 und dem Sommer 1518 fand in Luthers Leben das statt, was Brecht als die ‚doppelte Wende‘ bezeichnet hat, womit er einerseits Luthers ‚Angriff auf den Ablass‘ und andererseits seine ‚reformatorische Entdeckung‘¹³ meint. Mit den 95 Ablassthesen vom 31. Oktober 1517, die im zweiten Band dieser Studienausgabe veröffentlicht werden, greift Luther die spätmittelalterliche Bußlehre und -praxis an ihrer empfindlichsten Stelle an und sucht die öffentliche theologische Diskussion über diese Fehlentwicklung. Luther wäre jedoch völlig missverstanden, wenn man meinte, es ginge ihm lediglich oder vorrangig um die Behebung des Wildwuchses in der Ablasspraxis. Der Ablasshandel ist für ihn Symptom einer verfehlten Bußlehre, die voraussetzt, dass der unter die Macht der Sünde geratene Mensch, wenn er tut, was in seinen Kräften steht, den ersten Schritt zum Heil gehen und so die Gnade Gottes erlangen kann. Dieser Lehre hatte Luther – unter strengsten monastischen Bedingungen, die zu erfüllen ihm nicht schwer fiel – zehn Jahre lang vertraut, bis er erkannte, dass dieser Weg den Menschen nur in eine verblendete Hybris oder in ehrliche Verzweiflung führen kann, weil er das Erlangen des Heils abhängig macht vom menschlichen Streben, das notwendigerweise auf sich selbst zentriert bleibt und so zur ‚*incurvatio in seipsum*‘, das heißt: zu einem permanenten Kreisen um sich selbst führt.

das Gerechte.“). Zu Luthers Auseinandersetzung mit Aristoteles s. Theodor Dieter, *Der junge Luther und Aristoteles*, Berlin/New York 2001.

¹² Luther verwendet hier durchgehend den Begriff ‚*voluntas*‘, nicht ‚*arbitrium*‘.

¹³ Brecht, *Martin Luther*, Bd. 1, (s. Anm. 7), 173.

Zeigten die Disputationen der Jahre 1516 und 1517, dass Luther diesen Irrtum bereits erkannt und präzise lokalisiert hatte, so zeigt die Heidelberger Disputation¹⁴ von 1518, dass offensichtlich bei Luther inzwischen ein weiterer, und zwar der entscheidende Durchbruch stattgefunden hatte: die reformatorische Entdeckung, die er im Rückblick von fast 30 Jahren in der Vorrede zum ersten Band der ‚Opera latina‘ aus dem Jahre 1545 dargestellt hat.¹⁵ Dass es allein der Glaube ist, der sich auf Christus verlässt, durch den der Mensch das Heil empfängt, und dass die biblisch verstandene Gerechtigkeit Gottes nichts anderes ist als die Barmherzigkeit, durch die Gott im Menschen diesen Glauben weckt, und dass dieser Glaube, als Vertrauen auf die in Christus sichtbar gewordene Barmherzigkeit Gottes, die Gerechtigkeit ist, die vor Gott gilt: All dies ist Luther offenbar im Frühjahr des Jahres 1518 in großer Klarheit bewusst und gewiss geworden. Und es findet im Sermon von der zweifachen Gerechtigkeit¹⁶, der sich auf den Predigttext vom 28. März 1518 bezieht, sowie vor allem in der Heidelberger Disputation vom 25. oder 26. April 1518 sowohl inhaltlich als auch sprachlich deutlichen Ausdruck.¹⁷

Wir veröffentlichen hier die insgesamt 40 theologischen und philosophischen Thesen samt ihren Begründungen.¹⁸ Dass Luther den theologischen Thesen einen kurzen Vorspann vorangestellt hat,¹⁹ in dem er die Thesen als ‚Theologica paradoxa‘ bezeichnet, hat tiefen Sinn. Luther bringt hier – im Anschluss an Paulus und Augustinus – seine reformatorische Erkenntnis so zugespitzt und pointiert (nicht übertrieben!) und in einer so eindrücklichen, kraftvollen Sprache zum Ausdruck wie in kaum einem anderen Text.

Dabei geht es zunächst (These 1–12) um das rechte Verständnis und die rechte Verhältnisbestimmung der Werke Gottes und der Werke der Menschen, in den Thesen 13–18 erneut um die Bestreitung eines

¹⁴ S. u. 35–69.

¹⁵ WA 54,179–187. Dieser klassische Text wird in Band 2 dieser lateinisch-deutschen Studienausgabe (LDStA) veröffentlicht werden. Zu seiner Interpretation s. Wilfried Härle: Luthers reformatorische Entdeckung – damals und heute, in: Ders., Menschsein in Beziehungen, Tübingen 2005, 1–19.

¹⁶ WA 2,145–152; dieser Text wird ebenfalls in LDStA 2 enthalten sein.

¹⁷ Zu den Textstücken, die insgesamt zur Heidelberger Disputation gehören, vgl. StA 1,188 f.

¹⁸ Dass die Thesen sowohl mit ihren Begründungen (s. u. 36,1–63,36) als auch ohne sie (s. u. 64,3–69,25) wiedergegeben werden, ist auch der Tatsache geschuldet, dass die begründeten und die nicht begründeten Thesen im Wortlaut teilweise differieren.

¹⁹ S. u. 62,29–65,3.

menschlichen freien Willens und der Fähigkeit, aus eigenen Kräften Gutes zu tun.²⁰ Das dritte Teilstück der Thesen (19–24) ist das Herzstück der ganzen Disputation; denn es zeigt anhand der Unterscheidung und Verhältnisbestimmung von ‚Theologia crucis‘ und ‚Theologia gloriae‘ in dichten und feinsinnigen Formulierungen, worin das Wesen und die Aufgabe – aber auch die Gefährdung – der Theologie nach reformatorischem Verständnis bestehen. Hier wird unübersehbar deutlich, dass die Theologie nur dann bei ihrer Sache ist, wenn sie ihre Erkenntnis aus der Selbsterschließung Gottes in der Verborgenheit des Leidens und Kreuzestodes Jesu Christi gewinnt. Dann sagt sie ‚quod res est‘. Der Schlussteil (These 25–28) schlägt den Bogen zurück zur Eingangsthematik der Werke und setzt sie in Beziehung zum Glauben. Gekrönt wird dieser theologische Teil mit der unausschöpflichen These: ‚amor dei non invenit, sed creat suum diligibile. amor hominis fit a suo diligibile‘.²¹

Im Blick auf die abschließenden 12 philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation teile ich die Auffassung von Brecht²²: „Die philosophischen Thesen kommen an die Bedeutung der theologischen nicht heran.“ Ihr Hauptanliegen ist es, den Einfluss der aristotelischen Philosophie zu problematisieren und zurückzudrängen.

Während die Heidelberger Disputation ebenso nach innen wirkte wie auch viele Zuhörer begeisterte,²³ erreichten die im Dezember 1517 an mehreren Orten gedruckten 95 (Ablass-)Thesen eine immense Außen- und Öffentlichkeitswirkung. Erzbischof Albrecht von Magdeburg und Mainz (1490–1545) informierte die römische Kurie, die zunächst versuchte, über Luthers Ordensobere mäßigend auf ihn einzuwirken. So vergingen erst noch zweieinhalb Jahre,²⁴ bevor am 24. Juli 1520 die Bann-

²⁰ In unübertroffener Kürze, Präzision und Prägnanz kommt dies in These 13 zum Ausdruck: „Liberum arbitrium post peccatum, res est de solo titulo, et dum facit quod in se est peccat mortaliter“ (s. u. 64,27 f.).

²¹ S. u. 66,24 f.

²² Brecht, Martin Luther, Bd. 1 (s. Anm. 7), 228.

²³ „Luther gewann durch sein Auftreten, sein langmütiges Anhören der Entgegnungen und klares Antworten viele Herzen. Seine Ordensbrüder stellten sich zum größten Teil auf seine Seite. Er erlangte die Anerkennung des kurpfälzischen Hofes und begeisterte Gäste für sich. Der Dominikaner Martin Bucer, der Kanonikus Theobald Billicanus, der Theologiestudent Johannes Brenz und vielleicht auch sein Kommilitone Erhard Schnepf fielen ihm zu und wurden später Reformatoren im süddeutschen Raum.“ (StA 1,186 f.).

²⁴ Über die verwickelten Ereignisse zwischen der Veröffentlichung der Ablassthesen und der Bannandrohungsbulle informiert Brecht, Martin Luther, Bd. 1 (s. Anm. 7), 198–372.

androhungsbulle²⁵ ‚Exsurge Domine‘²⁶ in Rom veröffentlicht wurde. Die Bannandrohungsbulle führt – wörtlich oder sinngemäß – 41 Sätze Luthers aus den Jahren 1517–1520 auf und erklärt dazu: „Die vorgenannten Artikel bzw. Irrtümer verurteilen, missbilligen und verwerfen Wir samt und sonders ganz und gar als, wie vorausgeschickt wird, – je nachdem – häretisch oder anstößig oder falsch oder fromme Ohren verletzend oder einfache Gemüter verführend und der katholischen Wahrheit widerstrebend.“²⁷ Die einzelnen Aussagen Luthers werden lediglich zitiert, aber nicht widerlegt und auch nicht den einzelnen Kategorien – „häretisch oder anstößig oder falsch oder fromme Ohren verletzend ...“ – zugeordnet.

In Deutschland wurde die Bannandrohungsbulle im September 1520 durch Johannes Eck (1486–1543) öffentlich angeschlagen und damit im formalen Sinn rechtswirksam. Luther selbst hatte spätestens seit dem 1. Oktober 1520 Kenntnis von der Bannandrohungsbulle.²⁸ Zu dem darin geforderten Widerruf²⁹ war Luther nicht bereit, solange er nicht durch Gründe aus der Heiligen Schrift widerlegt worden sei. Wohl aber erklärte sich Luther – auf Bitten seines Ordensoberen und väterlichen Freundes, Johannes von Staupitz (ca. 1468–1524) – bereit, noch Ende 1520 eine kleine Schrift mit einem Begleitbrief an Papst Leo X (1513–1521) zu

²⁵ Der vollständige Text der Bannandrohungsbulle – in lateinischer und deutscher Fassung – findet sich in: Dokumente zur Causa Lutheri 1517–1521, Teil 2, hg. und kommentiert von Peter Fabisch und Erwin Iserloh (Corpus catholicorum 42), Münster 1991, 364–411. DH gibt nur die 41 verworfenen Sätze Luthers sowie die abschließende ‚Censura‘ wieder (DH 1451–1492). Luther selbst listet die 41 verworfenen Sätze in seiner Schrift ‚Assertio omnium articulorum‘ (s. u. 71–217) vollständig auf.

²⁶ Wie der Wortlaut der Bannandrohungsbulle zeigt, ist der Anfang der Bulle aus Ps 74/Vg 73,22 entnommen, wobei das Wort ‚Deus‘ durch ‚Domine‘ ersetzt wurde (Dokumente [s. Anm. 25], 364).

²⁷ DH 1492: „Praefatos omnes et singulos articulos seu errores tamquam, ut praemittitur, respective haereticos, aut scandalosos, aut falsos, aut piarum aurium offensivos, vel simplicium mentium seductivos, et veritati catholicae obviantes, damnamus, reprobamus, atque omnino reicimus.“

²⁸ WA Br 2,189,18–41 (Nr. 339).

²⁹ In der Bannandrohungsbulle findet sich die Aufforderung zum Widerruf innerhalb von 60 Tagen (Dokumente [s. Anm. 25], 398–401). Nach Ablauf dieser Frist, am 10. Dezember 1520, verbrannte Luther die Bannandrohungsbulle vor dem Elstertor in Wittenberg zusammen mit den Büchern des kanonischen Rechts und einigen anderen Schriften. Damit war aus seiner Sicht von seiner Seite der Bruch mit Rom vollzogen, dem am 3. Januar 1521 durch die Bulle ‚Decet Romanum Pontificem‘ die offizielle Exkommunikation für Luther und seine Anhänger folgte.

verfassen: den Traktat ‚Von der Freiheit eines Christenmenschen‘³⁰. Etwa zur selben Zeit verfasste Luther eine Schrift unter dem Titel ‚Adversus execrabilem Antichristi bullam‘³¹. Luther verteidigt darin die ersten 12 der durch die Bannandrohungsbulle verworfenen 41 Sätze, bricht dann aber zornig ab. In einem Brief vom 4. November 1520 schreibt er an Spalatin: „Ich habe die lateinische Gegenbulle herausgegeben, die ich mitsende. Sie wird auch in deutscher Sprache gedruckt. ... Ich habe, aus lauter Unwillen über die Sache, mich kurz fassen müssen; so quält mich diese satanische Bulle, und beinahe hätte ich ganz und gar geschwiegen; denn welcher Satan hat jemals seit Anbeginn der Welt so unverschämt gegen Gott geredet?“³²

Auf Bitten von Kurfürst Friedrich dem Weisen (1483–1525) verfasste Luther ab Dezember 1520 eine lateinische und etwas später eine deutsche Bekräftigung und Begründung all seiner durch die Bannandrohungsbulle verworfenen Sätze. Die lateinische Fassung erschien – obwohl das Titelblatt des Erstdruckes die Jahreszahl 1520 trägt – erst Mitte Januar 1521 im Druck unter dem Titel ‚Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum‘.³³ Die deutsche Fassung erschien erst sechs Wochen später unter der Überschrift ‚Grund und ursach aller Artickel D. Martin Luther, ßo durch Romische Bulle unrechtlich vordampft seyn‘.³⁴ Luther folgt in diesen Erwidern auf die Bannandrohungsbulle der Reihung, in der diese die 41 angeblich irrigen Aussagen Luthers aufgelistet hatte.

Er stellt seinen Begründungen jedoch eine wichtige hermeneutische Vorüberlegung voran, in der er knapp, aber luzide begründet, warum die Aussagen der Kirchenväter und des kirchlichen Lehramtes der Autorität der Heiligen Schrift nicht über-, sondern unterzuordnen sind. Er setzt dabei ein mit dem Verweis auf die päpstlichen Canones, die besagen, die Heiligen Schriften seien nicht nach dem eigenen Geist (*proprio spiritu*) auszulegen.³⁵ Diese Aussage ist mehrdeutig, je nachdem ob mit ‚eigen‘ der eigene Geist der biblischen Schriften oder der eigene Geist der Ausle-

³⁰ WA 7,3–38 und 42–73; LDStA 2.

³¹ WA 6,597–612. Die deutsche Fassung trägt den Titel: ‚Widder die Bullen des Endchriſts‘ (WA 6,614–629).

³² „Edidi latinam antibullam, quam mitto; cuditur et eadem vernacula ... Ego prae mera indignitate rei brevis esse coactus sum. Ita me Satanica ista bulla excruciat, peneque in totum obticuissem: Quis enim Satan unquam tam impudenter ab initio mundi locutus est in Deum?“ (WA Br 2,211,26–33 [Nr. 351]).

³³ S. u. 71–217.

³⁴ WA 7,308–457; StA 2,310–404.

³⁵ S. u. 76,8.

ger gemeint ist. Luther zeigt nun, dass diese Aussage in der römischen Kirche durchweg so verstanden und angewandt wird, als würde damit untersagt, die biblischen Schriften nach deren eigenem Geist auszulegen, um sie stattdessen im Geist der jeweiligen Ausleger zu interpretieren. Und Luther zeigt weiter – und das ist ein Kabinettstück hermeneutischer Argumentation –, dass diese hermeneutische Praxis nur unter *einer* Bedingung sinnvoll und legitim sein kann, dann nämlich, wenn man davon überzeugt ist, dass die biblischen Schriften „dunkler und unbekannter sind als die Schriften der Väter“³⁶. Wenn dies aber der Fall wäre, widerspräche das nicht nur der Prämisse der Kirchenväter, für die die Heilige Schrift Autorität ist, der sie sich mit ihrer Auslegung dienend unterordnen wollen, sondern dann wäre die Berufung auf die Schrift als oberste, den Kirchenvätern und dem kirchlichen Lehramt übergeordnete Norm überhaupt sinnlos.

Demgegenüber appelliert Luther an die gemeinchristliche Einsicht, dass die Aussagen der Kirchenväter darum und insoweit als verlässlich gelten, als sie die Schrift angemessen auslegen. Ob sie das tun oder ob sie die Aussagen der Schrift verfälschen, lässt sich jedoch nicht anhand der Aussagen der Kirchenväter entscheiden, sondern nur auf Grund ihrer Überprüfung anhand des Inhalts der Schrift. Deswegen kann nur dieser Schriftinhalt normative Autorität besitzen. Daraus ergibt sich sowohl Luthers eigenes Begründungsverfahren als auch seine Forderung an die Gegenseite, ihre Lehrverwerfungen aus der Schrift zu begründen.

Die Sprachform, welche die Heilige Schrift – im signifikanten Unterschied zu vielen Aussagen der Kirchenväter – gebraucht, ist die ‚assertio‘, die zu verstehen ist als eine auf Gewissheit basierende Aussage, deren Wahrsein mit dieser Aussage öffentlich bezeugt oder bekräftigt wird. Luthers Bevorzugung und freimütiger Gebrauch der assertorischen Redeform gehört zu den Elementen dieser Schrift, an denen Erasmus sich stören und von denen er Abstand nehmen wird. Bei Luther kommt in der Bejahung der ‚assertiones‘ auch und vor allem zum Ausdruck, dass es sich um eine Wahrheitserkenntnis handelt, die er selbst – in seiner Klosterzeit – schmerzvoll erlitten und errungen hat und die er darum nun nicht angesichts einer – noch dazu unbegründeten – Widerrufsforderung preisgeben kann.

Zwar vollzieht Luther in diesem Text an mehreren Stellen formell einen ‚Widerruf‘ dessen, was er früher gelehrt oder geschrieben hat, z. B.

³⁶ S. u. 83,13 f.

– seiner Aussage, die Böhmen, die das Abendmahl unter beiderlei Gestalt kommunizieren, seien nur Schismatiker, aber keine Häretiker (Nr. 16); nun sagt er, sie seien nicht einmal Schismatiker, sondern ganz im Recht;

– seiner Aussagen über die Bedeutung und Notwendigkeit der Ablässe (Nr. 19–22), die er nun in Frage stellt;

– seiner These, einige Artikel von Jan Hus seien „ganz christlich, höchst wahr und evangelisch“ (Nr. 30); nun sagt Luther, das sei nicht nur von einigen Artikeln zu sagen, sondern von allen.

Das heißt aber: Überall dort, wo Luther formal bzw. scheinbar widerruft, verschärft er de facto seine bisher gemachten Aussagen ausdrücklich und steht dadurch in noch größerem Abstand zur offiziellen Kirchenlehre. Während Luther zu den meisten ihm als Irrtümer vorgehaltenen Sätzen nur kurz Stellung bezieht und sie bekräftigt, äußert er sich zu zwei Themen ausführlich: einerseits zu der These, dass nach der Taufe im Christenmenschen wirkliche Sünde verbleibe (Nr. 2), und andererseits zu der Aussage, dass das ‚freie Willensvermögen‘ (*liberum arbitrium*) nach dem Sündenfall nur ein leerer Name sei und aus seinen eigenen Kräften nur tödliche Sünde hervorbringe (Nr. 36). Beide Punkte verdienen etwas genauere Betrachtung.

In der Argumentation für die nach der Taufe in Gestalt der Begehrlichkeit (*concupiscentia*) im Menschen verbleibende Sünde und damit für das ‚*simul iustus et peccator*‘ als Beschreibung des Christenlebens rekuriert Luther – was nicht überraschend ist – auch auf das Vaterunser. Man würde jedoch erwarten, dass Luther sich dabei – wie in der Erläuterung zu These VII der Heidelberger Disputation – auf die fünfte Bitte bezieht: „und vergib uns unsere Schuld“. In der lateinischen Version der ‚*Assertio*‘ geht Luther aber – und das ist überraschend – nicht auf diese Bitte ein, sondern stattdessen auf die ersten drei Bitten des Vaterunsers: „Dein Wille geschehe, geheiligt werde dein Name, dein Reich komme.“³⁷ Wie ist das zu erklären? Was haben die ersten drei Bitten mit der nach der Taufe verbleibenden Sünde zu tun? Und warum nimmt Luther hierfür nicht Bezug auf die fünfte Bitte?

³⁷ S. u. 107,23 f. Warum Luther die Reihenfolge der ersten drei Bitten (gegenüber Mt 6,9 f.) umstellt, wird aus dem Text nicht ersichtlich. Möglicherweise erklärt sich die Vorordnung der zweiten Bitte vor die erste dadurch, dass in der Bitte „Dein Wille geschehe“ die im *simul* vorausgesetzte Differenz zwischen der Gegenwart und der erbetenen und erhofften Zukunft, in der Gottes Wille auf Erden ebenso geschieht wie im Himmel, noch deutlicher zum Ausdruck kommt als in den Bitten um die Heiligung des Gottesnamens und um das Kommen des Gottesreiches.

Die Antwort auf diese Fragen ist der – ausführlicheren – deutschen Version der ‚Assertio‘ zu entnehmen. Luther sagt dort sinngemäß:³⁸ Die fünfte Bitte bezieht sich auf die vergangene, also bereits begangene Schuld, die erste bis dritte Bitte dagegen auf die verbliebene gegenwärtige Sünde. Das heißt: Diese drei Bitten, die zu sprechen der Christenheit durch Jesus Christus selbst aufgetragen ist, zeigen, dass die Christen nicht nur im Reich Christi leben, wo die Heiligung des Gottesnamens, die Erfüllung des Gotteswillens und die Gegenwart des Gottesreiches selbstverständliche Voraussetzungen sind, sondern dass sie in einer Situation leben, die immer noch durch das Reich des Teufels, durch den Ungehorsam gegen den Willen Gottes und durch die Vernehrung des Namens Gottes mitbestimmt ist.

Das ist freilich nur ein Beleg für die These, dass die Begehrlichkeit auch nach der Taufe im Menschen wohnt und wirkliche Sünde ist. Viele andere Schriftbelege, die durch die eigene Erfahrung bestätigt werden, kommen bei Luther – auch in diesem Text – hinzu.

Die in These 36 der ‚Assertio‘ von Luther erneut vertretene These von der Unfreiheit des menschlichen Willensvermögens nach dem Sündenfall hängt eng mit dem bisher Gesagten zusammen. Daran, dass die Kraft der Begehrlichkeit auch nach der Taufe im Menschen vorhanden ist und sich regt, und daran, dass er mit seinem Willensvermögen nicht gegen diese Kraft aufkommt, selbst wenn er das will, zeigt sich, dass er unfähig ist, sich aus seinen natürlichen Kräften dem Guten zuzuwenden. Das ist die Erneuerung und Bekräftigung der Grundthese, gegen die dann im Jahre 1524 Erasmus von Rotterdam seine ‚Abhandlung über den freien Willen‘³⁹ verfasst.

Die Haltung des Erasmus gegenüber Luther war anfangs von Respekt vor seiner persönlichen Integrität und von Sympathie für seine Kritik an der Beichtpraxis und anderen kirchlichen Missständen geprägt, blieb aber im Blick auf Luthers theologische Überzeugungen

³⁸ Wörtlich WA 7,337,37–339,13: „Die weil auch alle heiligen müssen bettenn: ‚Deyn nam werd geheyliget, deyn will geschehe, deyn rey chome‘ etc: Damit sie eygentlich bekennen, das sie gottes namen noch nit genugsam heyligen unnd doch das nit betten kunden, wo nit der geyst schon angefangen hette yn zu heyligen. Also bekennen sie, das sie noch nit thun den willen gottes, und doch nit bitten mochten, wen sie nit angefangen hetten seinen willen zu thun ... diesze gepet lauten klarlich auff die ubrigen kegenwertigen sund, die weil sie bitten noch die zukunfftig ehre gotlichs namen, zukunfftigen gehorsam gotlichs willensz, zukunfftige besitzung gotlichs reichs, alsz die noch eins teyls seynn ynn des teuffels reich, ungehorsam und unehr gottes namen.“ Vgl. StA 2,333,16–23.28–32.

³⁹ De libero arbitrio DIATRIBH sive collatio, in: ErAS 4 (1969).

stets distanziert. Letzteres galt auch in umgekehrter Richtung, und obgleich Luther die große Bildung und Gelehrsamkeit des Erasmus uneingeschränkt anerkannte und bewunderte, blieben bei ihm doch stets theologische Bedenken zurück.

Diese – beiderseitig empfundenen – Differenzen konzentrierten sich im Lauf der Zeit immer stärker auf die Frage nach dem Vermögen des menschlichen Willens. Nachdem Luther in der ‚Assertio‘ die Bestreitung des ‚liberum arbitrium‘ aus der Heidelberger Disputation nicht nur wiederholt, sondern sogar noch verschärft hatte und es auch darüber zum Bruch zwischen Luther und Rom gekommen war, ging Erasmus, der schon seit langem fürchtete, als Ziehvater oder Parteigänger Luthers zu gelten, verstärkt auf Distanz zum Reformator. Die Bitte Luthers, Erasmus möge sich wenigstens aus dem theologischen Streit heraushalten,⁴⁰ wies dieser zurück und veröffentlichte im September 1524 seine ‚Diatriben‘.⁴¹

Eine deutliche Differenz zwischen den beiderseitigen Auffassungen zeigt sich schon darin, dass Erasmus die biblischen Aussagen über die Unfreiheit des menschlichen Willensvermögens zu den unklaren oder widersprüchlichen Schriftaussagen zählt, während Luther davon überzeugt ist, dass diese Aussagen klar und in sich stimmig sind.

Nicht weniger gewichtig ist die Differenz, die sich daraus ergibt, dass Erasmus die biblischen Belege gegen das freie Willensvermögen zu den Aussagen rechnet, deren öffentliche Bezeugung er – selbst wenn sie wahr sein sollten – für inopportun und gefährlich hält. Demgegenüber gehören diese Aussagen für Luther zu dem, was offen und ehrlich verkündigt werden muss, um Menschen in der zentralen Frage, was sie zu ihrem Heil tun und beitragen können, nicht im Unklaren zu lassen oder sie sogar in die Irre zu führen.

Für die Auseinandersetzung zwischen Erasmus und Luther ist ferner von großer Bedeutung, von welchem Verständnis des ‚liberum arbitrium‘ Erasmus in seiner ‚Diatriben‘ ausgeht. Er schreibt dort: „Weiters fassen wir an dieser Stelle den freien Willen als eine Kraft des menschlichen Wollens auf, durch die sich der Mensch dem zuwenden, was zum ewigen Heil führt, oder sich davon abkehren könnte.“⁴² Wie

⁴⁰ WA Br 3,271,60–62 (Nr. 729).

⁴¹ Vgl. zum Folgenden den – wesentlich ausführlicheren – Aufsatz (auch) über die Auseinandersetzung zwischen Erasmus und Luther, Wilfried Härle: Der (un-)freie Wille aus reformatorischer und neurobiologischer Sicht, in: Ders., Menschsein (s. Anm. 15), 253–303.

⁴² ErAS 4,37.

ungenau diese Formulierung ist und in welche Schwierigkeiten sich Erasmus durch sie bringt, wird sich noch zeigen.

Hier ist zunächst festzuhalten: Der Streit geht nicht darum, ob das menschliche Willensvermögen im Bereich des alltäglichen Lebens und der bürgerlichen Gerechtigkeit etwas auszurichten vermag oder ob es sich dem Bösen aus eigener Kraft zuwenden kann – das alles bestreitet Luther nicht, sondern vertritt es selbst ausdrücklich –, die Streitfrage lautet vielmehr, ob der Mensch die Fähigkeit hat, sich dem zuzuwenden, was zum ewigen Heil führt. Und dabei ist die entscheidende Frage, ob der Mensch die Entscheidung für das, was zum ewigen Heil führt, aus der Kraft seines natürlichen Willensvermögens, d. h. aus sich selbst, treffen kann, oder ob dies nur auf Grund bzw. mit Hilfe der Gnade Gottes möglich ist.

Im Blick auf die Beantwortung dieser Frage entwickelt Erasmus zunächst eine Typologie von fünf in der Theologie vertretenen Positionen.⁴³ Er selbst macht sich die mittlere Position zu Eigen, die er als die von Augustinus und Thomas von Aquin identifiziert. Von ihnen sagt er, sie seien diejenigen, die „das meiste auf die Gnade zurück[führen], auf den freien Willen beinahe nichts, ohne ihn völlig zu beseitigen: Sie leugnen, daß der Mensch etwas Gutes wollen könne ohne ‚besondere‘ Gnade, sie leugnen, daß er beginnen könne, sie leugnen, daß er Fortschritte machen könne, sie leugnen, daß er vollenden könne ohne eine grundlegende und dauernde Hilfe der göttlichen Gnade.“⁴⁴

Am Ende der ‚Diatriben‘ fasst Erasmus dann noch einmal die Hauptpunkte seiner Auffassung knapp zusammen, die der Herausgeber in seiner Bändeinleitung wie folgt wiedergibt:

„1. Dem freien Willen ist einiges zuzuschreiben, das meiste aber der Gnade.

2. Es gibt gute Werke, aber der Mensch darf sich darauf nichts einbilden.

⁴³ Diese fünf Positionen ergeben sich aus den Aussagen der ‚Diatriben‘ (ErAS 4,56–59 und 188 f.). Erasmus hat sie dann in seiner Antwort an Luther von 1526 unter dem Titel: ‚Hyperaspistes‘ (in: ErAS 4,197–675) auf S. 642 f. noch einmal zusammengefasst. Danach vertritt Pelagius die Auffassung, die dem freien Willen am meisten zuweist, Duns Scotus die Position, die dem freien Willen ‚reichlich viel‘ (‚affatim‘, 188 f.) zubilligt, Augustinus und Thomas vertreten die dritte, mittlere Position, Karlstadt vertritt eine vierte, ‚härtere‘ (‚durior‘, 56 f.642 f.), der zufolge der freie Wille zu nichts fähig ist außer zum Sündigen. Die fünfte und ‚härteste‘ (‚durissima‘, 58 f. 642 f.) vertreten der Einschätzung des Erasmus zufolge Wyclif und Luther, die dem freien Willen gar nichts zubilligen.

⁴⁴ ErAS 4,57.

3. Es gibt ein Verdienst, aber man verdankt es Gott.

4. Gott muß vom Vorwurf der Grausamkeit und Ungerechtigkeit frei bleiben. Vom Menschen muß die Verzweiflung genommen werden, damit er zum sittlichen Streben angespornt werde.⁴⁵

Dieser zuletzt genannte Punkt ist für Erasmus von größter Bedeutung, er benennt – so kann man wohl sagen – sein theologisches Hauptanliegen.

In der ‚Diatriben‘ geht Erasmus nun so vor, dass er zunächst⁴⁶ die Streitfrage und die zu ihrer Beantwortung angemessene Methode benennt, wobei er einerseits für sich in Anspruch nimmt, dass praktisch alle Kirchenlehrer seine Auffassung teilen, er jedoch – um mit Luther in ein sinnvolles Gespräch eintreten zu können – sich vollständig auf biblische Aussagen beschränken will. Dabei weist er sofort darauf hin, dass diese Bibelstellen teilweise dunkel, unklar und auslegungsbedürftig seien. Sodann behandelt er⁴⁷ diejenigen Schriftstellen, die seiner Meinung nach das ‚liberum arbitrium‘ behaupten bzw. voraussetzen, bevor er in einem dritten Teil⁴⁸ diejenigen Schriftzeugnisse durchdenkt, welche das freie Willensvermögen „geradezu auszuschließen scheinen“.⁴⁹

Im vierten und letzten Teil sieht Erasmus sich – nolens volens – gezwungen, „ein maßvolles Urteil zu suchen“, ⁵⁰ das dem disparaten Befund gerecht wird, und dies ist eben die oben genannte ‚mittlere Position‘, die er bei Augustinus und Thomas von Aquin zu finden meint.

Während Melanchthon nach der Lektüre der ‚Diatriben‘ sich Erasmus gegenüber erleichtert über den maßvollen Ton seiner Schrift äußerte,⁵¹ wurde Luther durch die Lektüre dieses Buches von einem tiefen Widerwillen erfasst. Das mag – mit – erklären, warum Luther die Antwort an Erasmus über ein Jahr hinauszögerte und erst Ende 1525 seine Schrift ‚De servo arbitrio‘⁵² veröffentlichte, die in ihrem Aufbau dem Gedankengang der ‚Diatriben‘ folgt, dabei aber gnadenlos und mit

45 ErAS 4,XV.

46 ErAS 4,2–37.

47 ErAS 4,36–91.

48 ErAS 4,90–157.

49 ErAS 4,91.

50 ErAS 4,157.

51 Brief vom 30. September 1524: MBW.T 2,179–183 (Nr. 344).

52 S. u. 219–661.

beißender Schärfe und Ironie alle theologischen Schwachstellen bei Erasmus aufdeckt.

Luther nimmt die definitorische Formulierung des Erasmus für das freie Willensvermögen ernst, die besagt, es gehe um die „Kraft des menschlichen Willens ..., durch die sich der Mensch dem zuwenden, was zum ewigen Heil führt, oder sich davon abkehren könnte“⁵³. Und diese ‚Definition‘ des ‚liberum arbitrium‘ setzt Luther nun in Beziehung zu der Position, die Erasmus sich – im Anschluss an Augustinus und Thomas – zu Eigen gemacht hat. Von ihnen hat er aber gesagt: „sie leugnen, daß der Mensch etwas Gutes wollen könne ohne ‚besondere‘ Gnade, sie leugnen, daß er beginnen könne, sie leugnen, daß er Fortschritte machen könne, sie leugnen, daß er vollenden könne ohne eine grundlegende und dauernde Hilfe der göttlichen Gnade“.⁵⁴ Das besagt aber, dass zufolge der Auffassung von Augustinus, Thomas und – sofern er tatsächlich diese Position teilt – auch von Erasmus der Mensch ohne die Gnade Gottes nichts Gutes wollen oder bewirken bzw. seinen eigenen Kräften zuschreiben kann. Daraus folgt aber – so Luther –, dass Erasmus das Vorhandensein eines freien Willensvermögens beim Menschen seinen eigenen Prämissen zufolge bestreiten müsste; denn das, was zum ewigen Heil führt, ist das Gute schlechthin, und da der Mensch – nach Erasmus’ These – ohne die Gnade Gottes nichts Gutes wollen und tun kann, hat er also dazu kein freies Willensvermögen.

Dass Erasmus trotzdem durchgängig die These vertritt, dem freien Willensvermögen des Menschen sei einiges zuzuschreiben, kann Luther nur als einen gravierenden inneren Widerspruch beurteilen. Würde Erasmus die Augustin’sche Position wirklich ernst nehmen, zu der er sich verbal bekennt, so gäbe es in dieser Frage gar keine sachliche Differenz zwischen Erasmus und Luther. Erasmus müsste dann aber all seine Angriffe gegen Luther einstellen und ihm zustimmen.

Dass Erasmus die Frage nach dem Verhältnis von Gnade und freiem Willensvermögen als letztlich unwichtig beiseite schiebt, empört Luther zutiefst. Nicht weniger, sondern – wenn es denn möglich ist – eher noch mehr ist Luther empört über die Art und Weise, wie Erasmus mit den ‚assertiones‘ umgeht, d. h. mit den Aussagen, die aus Wahrigkeitsgewissheit gemacht werden. An solchen ‚assertiones‘ habe er so wenig Freude (*non delector*)⁵⁵, sagt Erasmus, dass er leicht geneigt sei, sich „auf die Seite der Skeptiker zu schlagen, wo immer es durch die

⁵³ De libero arbitrio, ErAS 4,42.

⁵⁴ ErAS 4,57.

⁵⁵ ErAS 4,6 f.

unverletzliche Autorität der Heiligen Schrift und die Entscheidungen der Kirche erlaubt ist, denen ich – fügt er an – „meine Überzeugung überall gerne unterwerfe, ob ich nun verstehe, was sie vorschreibt, oder ob ich es nicht verstehe“.⁵⁶

Es ist gut nachvollziehbar, dass Luther angesichts solcher Äußerungen ein Gefühl tiefen Abscheus überkommt. Wie soll man eigentlich einen Menschen ernst nehmen und sich mit ihm auseinander setzen, der so programmatisch einerseits seinen Widerwillen gegen klare Einsichten und andererseits seine Bereitschaft zur Verleugnung aller Überzeugungen erklärt, wenn das nur verlangt wird, selbst wenn er gar nicht versteht, was da von ihm verlangt wird?

Luther selbst vertritt in ‚De servo arbitrio‘ immer wieder und nachdrücklich die These von der Notwendigkeit alles Geschehens (necessitas immutabilitatis)⁵⁷. Was er damit meint, bedarf einer etwas genaueren Betrachtung, um die diesbezügliche, für sein Denken zentrale Position möglichst genau zu verstehen.

1. Die These von der Notwendigkeit alles Geschehens ergibt sich für Luther unmittelbar aus der Rede von der Allmacht Gottes. Auch wenn damit im Sinne Luthers nicht alles und nicht alles Wesentliche von Gott gesagt ist, so wird doch damit etwas Grundlegendes gesagt. Denn ein ‚Gott‘, dessen Macht von außen oder durch eine andere Größe begrenzt wäre, wäre nicht Gott. Dabei ist es für Luther entscheidend, dass Allmacht nicht als bloße Fähigkeit, sondern als tatsächliche Wirksamkeit Gottes verstanden wird. So sagt er: „Allmacht Gottes aber nenne ich nicht die Macht, mit der er vieles nicht tut, was er kann, sondern jene wirksame, mit der er machtvoll alles in allem tut. Auf diese Weise nennt die Schrift ihn allmächtig.“⁵⁸ Gott ist in allem Geschehen als der Allmächtige am Werk. Es gibt keinen Bereich der Wirklichkeit, in dem Gott nicht wirksam wäre.

Aber ‚Allwirksamkeit‘ bedeutet im Sinne Luthers nicht ‚Alleinwirksamkeit‘. Zwar wirkt Gott dort, wo er erschafft, erneuert und erhält, ohne uns, also allein; aber Gott hat den Menschen so und dazu erschaffen, dass er – in beiden Regimenten – mit Gott zusammenwirke, um die Welt vor dem übermächtigen Wirksamwerden des Bösen zu bewahren und das rettende Wort des Evangeliums zu verkündigen. Innerhalb der Reiche bzw. Regimente wirkt Gott also zwar überall, und insofern alles, aber er wirkt es nicht allein, sondern mit dem Menschen zusammen.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ S. u. 256,10–19; 288,14–26 sowie 424,15–17.

⁵⁸ S. u. 487,7–10.

Da die Hinwendung zum Heil, um die es in der Auseinandersetzung mit Erasmus geht, jedoch zu dem neuschaffenden Wirken Gottes gehört, bei dem der Mensch nichts mitwirken kann, gilt hierfür: Gott bzw. die Gnade Gottes wirkt das Heil des Menschen ohne dessen Zutun, also allein. Dass dennoch ein Möglichkeitsraum für den Menschen entsteht, in dem er mit Gott zusammenwirken kann, ist ganz und gar nicht auf den Menschen – weder auf seine ‚voluntas‘ noch sein ‚arbitrium‘ an sich – zurückzuführen, sondern allein auf das Wirken der Gnade Gottes, die dem Menschen diesen Raum gibt.

2. Mit dem bisher Ausgeführten blieb eine Frage offen: Gehört die Wahl der Sünde und des Bösen, also der Abfall von Gott, zu dem, das Gott allein wirkt, oder zu dem, wobei der Mensch mitwirkt? Für Luther ist im Blick auf diese Frage zunächst nur die Negation wichtig: „Deum ... non posse male facere.“⁵⁹ Deshalb gilt auch im Blick auf Satan: Gott findet „den bösen Willen Satans vor. Er schafft ihn aber nicht“.⁶⁰ Das könnte so klingen, als sei der Einbruch des Bösen in die Schöpfung etwas, was außerhalb von Gottes Wissen und Wollen geschieht und damit Gottes Allmacht und Allwirksamkeit entzogen ist und diese folglich beschränkt. Damit wäre Luther aber missverstanden. Zwar bleibt es dabei: Gott wirkt nicht das Böse, er ist nicht die Ursache der Sünde, aber ebenso gilt: Gott weiß vorher, dass Satan und der Mensch sich dem Bösen zuwenden und der Sünde öffnen werden. Und weil Gott dies vorherweiß, darum geschieht dies auch mit unveränderlicher Notwendigkeit, ohne dass deswegen das Vorherwissen die Ursache für den Abfall von Gott wäre.

Aber nun muss man noch einen Schritt weitergehen, und Luther tut das auch, indem er folgert, dass Gott das, was er vorherweiß und was als solches notwendigerweise eintreten wird, insofern auch will, als er die Welt, in der dies geschehen wird, erschafft. In Luthers eigenen Worten gesagt: „Und auch dies also ist für einen Christen vor allem notwendig und heilsam zu wissen, dass Gott nichts zufällig vorherweiß, sondern dass er alles mit umwandelbarem, ewigem und unfehlbarem Willen vorhersieht, beschließt und ausführt ... Daraus folgt unverbrüchlich: Alles, was wir tun, alles, was geschieht, geschieht – auch

⁵⁹ S. u. 464,10, dt.: „Dennoch ... kann Gott nicht böse handeln.“ In der Genesisvorlesung bezeichnet Luther es sogar als den höchsten Grad der Sünde (ultimus gradus peccati), Gott zum Urheber der Sünde (autor peccati) zu erklären (WA 42, 134,8 f.).

⁶⁰ S. u. 469,3 f.

dann, wenn es uns veränderlich und zufällig zu geschehen scheint – in Wirklichkeit notwendig und unveränderlich, wenn du Gottes Willen betrachtest.“⁶¹ Aber der Einbruch des Bösen in die geschaffene Welt ist nicht nur durch das Vorherwissen Gottes in die Allwirksamkeit Gottes eingebunden, sondern auch dadurch, dass Gott sowohl Satan als auch den ersten Menschen ihrem eigenen Willen überlässt, indem er seinen Heiligen Geist von ihnen abzieht. Von dem Menschen, der durch den Heiligen Geist bzw. die Gnade Gottes bestimmt wird, gilt, dass es hier „keinerlei Freiheit oder ein freies Willensvermögen, das in der Lage wäre, sich anderswohin zu wenden oder anderes zu wollen, solange der Geist und die Gnade Gottes im Menschen andauern“.⁶² Umgekehrt gilt, dass Satan von Gott verlassen (deserente Deo)⁶³ böse geworden ist und dass Gott es zugelassen hat,⁶⁴ dass Adam fiel. Luther berührt damit die Grenze, jenseits derer Gott zum Urheber der Sünde würde, aber er überschreitet sie nicht.

Freilich sieht er, dass sich an dieser Stelle die Doppelfrage nach dem ‚Warum‘ stellt. Warum lässt Gott dies zu? Und warum greift Gott nicht sofort nach dem Fall ein, um den bösen Willen wieder zurechtzubringen? Luther kann hier nur mit dem Verweis auf die Geheimnisse der Majestät Gottes, auf die Unerforschlichkeit und Absolutheit seines Willens antworten.⁶⁵

3. Die Aussage Luthers, dass der unter der Allwirksamkeit und Allwissenheit Gottes lebende Mensch gar nicht anders handeln kann, als er handelt, kann so missverstanden werden, als stehe der Mensch folglich unter dem Zwang, so zu handeln, wie er handelt, und sei für sein Tun nicht verantwortlich (zu machen). Demgegenüber betont Luther mehrfach, dass auch der Mensch, der verlassen von Gott bzw. vom Heiligen Geist sich dem Bösen zuwendet, dabei nicht unter Zwang oder Gewalt

⁶¹ S. u. 251,16–253,4.

⁶² S. u. 291,16–19.

⁶³ S. u. 468,4, dt.: ‚gottverlassen‘.

⁶⁴ S. u. 473,7.

⁶⁵ So u. 471,41–473,13: „Aber warum ändert er nicht zugleich die bösen Willen, die er antreibt? Das bezieht sich auf die Geheimnisse seiner Majestät, wo seine Urteile unbegreiflich sind. Und es ist nicht an uns, dies zu erforschen, sondern diese Geheimnisse anzubeten ... Dasselbe ist denen zu sagen, die fragen, warum er zugelassen hat, dass Adam fiel, und warum er uns alle als mit derselben Sünde Befleckte schafft; er hätte doch ihn bewahren und uns anderswoher oder erst nach Reinigung des Samens schaffen können. Gott ist der, dessen Wille keine Ursache noch Grund hat, die ihm als Richtschnur und Maß vorgeschrieben würden. Ihm ist nichts gleich oder überlegen, vielmehr ist er eben die Richtschnur für alles.“